



**You have downloaded a document from  
RE-BUS  
repository of the University of Silesia in Katowice**

**Title:** Mitologie Rolanda Barthes'a a antropologia kognitywna

**Author:** Jan Kajfosz

**Citation style:** Kajfosz Jan. (2016). Mitologie Rolanda Barthes'a a antropologia kognitywna. W: B. Żyłko (red.), "Imperium Rolanda Barthes'a" (S. 95-106). Poznań : Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza

© Korzystanie z tego materiału jest możliwe zgodnie z właściwymi przepisami o dozwolonym użytku lub o innych wyjątkach przewidzianych w przepisach prawa, a korzystanie w szerszym zakresie wymaga uzyskania zgody uprawnionego.



UNIwersYTET ŚLĄSKI  
W KATOWICACH



Biblioteka  
Uniwersytetu Śląskiego



Ministerstwo Nauki  
i Szkolnictwa Wyższego

## Mitologie Rolanda Barthes'a a antropologia kognitywna

Koncepcję *mitu* w rozumieniu Rolanda Barthes'a chciałbym potraktować jako kategorię pozwalającą określać i wyjaśniać fenomen społecznego konstruowania rzeczywistości, fenomen społecznego konstruowania świata doświadczanego, tzw. *lebensweltu*.

Barthes'owski mit organizuje świat bez sprzeczności, nadaje rzeczywistości prostotę esencji, czyni trudnym – a tak naprawdę zbędnym – wszelki ruch myśli, wszelkie wykroczenie poza bezpośrednią widzialność<sup>1</sup>. Pod tym względem Barthes'owski mit pozwala się ujmować jako podstawowe narzędzie budowania obrazu świata, w którym język spotyka się z kulturą. Konotacja jako znaczenie towarzyszące, implicytne, które w nieunikniony sposób towarzyszy znaczeniu definicyjnemu, jest przecież zjawiskiem językowym, a jednocześnie kulturowym: stanowi językowo-kulturowy konstrukt.

Nietrwałe, mętne zagęszczenie skojarzeń – konotacji – to podstawowe narzędzie kategoryzacji naturalnej. Nie polega ona na definiowaniu, lecz na upraszczaniu i unieruchamianiu świata na poziomie spontanicznej percepcji, na poziomie przedrefleksyjnym. Barthes'owski mit jako bezkształtne, mętne zagęszczenie skojarzeń<sup>2</sup>, a także kondensację nieuprzedmiotowionej, niezwerbalizowanej wiedzy<sup>3</sup> można ująć poprzez metaforę doskonale czytelnej mapy terenu, która wystawia się na widok, udając, że chodzi o sam teren. Podobna mapa jest od terenu nierozróżnialna, przez co potrafi ukrywać jego zróżnicowanie, niespójności, przemiany – jego historyczność. Dzięki podobnej mapie teren staje się na tyle oczywisty i jasny, że nie wywołuje pytań, poznawczego niedosytu, gdyż wszystko w nim jest z nadwyżką uzasadnione.

---

<sup>1</sup> R. Barthes, *Mitologie*, przeł. A. Dziadek, Aletheia, Warszawa 2000, s. 278.

<sup>2</sup> Tamże, s. 250.

<sup>3</sup> Tamże, s. 253.

Jeśli stwierdzić, że kategoryzacja to kognitywny proces polegający na uproszczeniu i unieruchomieniu świata, a tym samym na dopasowaniu go do ludzkich możliwości poznawczych, trzeba zgodzić się z tym, że Barthes'owski mit jest jej nieodzownym narzędziem. Tworzy bowiem oszczędności, rzeczy tracą dzięki niemu pamięć swego wytwarzania.

Mit usuwa złożoność ludzkich działań, nadaje im prostotę esencji, likwiduje wszelką dialektykę, wszelkie wykroczenie poza bezpośrednią widzialność, organizuje świat bez sprzeczności (...) <sup>4</sup>.

Mit, rozumiany jako nietrwałe, mętne zagęszczenie konotacji, wpisuje każde zjawisko w zrozumiały, odwieczny i oczywisty porządek świata, gdzie wszystko ma swoje jasno określone miejsce.

Wiemy na przykład, co to jest *bukiet róż*, nie dlatego, że potrafimy go zdefiniować, lecz dlatego, że potrafimy go sobie wyobrazić i że towarzysząca mu konotacja od początku podpowiada nam czy sugeruje, do jakich sytuacji bukiet pasuje, mianowicie do wyznawania uczuć, a zwłaszcza miłości, do Walentynek, oświadczyń, zaślubin, dalej do jubileuszy, pogrzebów itp. Słowem: znaczenia konotacyjne, nawet jeśli ich nie widać i pomijamy je w definiowaniu rzeczy, stanowią podstawę spontanicznie, przedrefleksyjnie doznawanego sensu. Chodzi o znaczenia asocjacyjne, o skojarzeniowe związki, które wynikają z habitualności, a więc z przyzwyczajenia. Podobne habitusy (czyli: nawyki) poznawcze, rozumiane jako dyspozycje do takiego czy innego postrzegania i rozumienia rzeczy <sup>5</sup>, biorą się czy już to z powtarzalności rzeczywistych sytuacji, czy też z repetycji obrazów zawierających się w różnych wariantach powszechnie podzielanych opowieści.

Chciałbym w tym kontekście zapytać, co ma wspólnego Barthes'owski mit-konotacja z klasycznie rozumianym mitem-narracją, czyli z opowieścią, która uzasadnia porządek rzeczy w świecie?

Można zacząć od tego, że podstawowym źródłem konotacji jest odtwarzana w różnych wariantach potoczna opowieść, będąca jednocześnie kluczem do rozumienia sytuacji dnia codziennego. Źródłem konotacji jest opowieść, która wbrew swym różnym wariantom reprodukuje ten sam scenariusz, funkcjonujący jako swoista matryca interpretacyjna, stosowana w spontanicznym postrzeganiu świata. To między innymi dzięki obejrzeniu wielu amerykańskich komedii romantycznych, gdzie narzeczony przynosi narzeczonej bukiet kwiatów, jak również dzięki obeznaniu z mnogością rzeczywistych sytuacji, w których taki scenariusz jest realizowany, spontanicz-

<sup>4</sup> Tamże, s. 278.

<sup>5</sup> P. Bourdieu, *Zmysł praktyczny*, przeł. M. Falski, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2008, s. 72-73.

nie postrzegam róże – zwłaszcza jeśli ułożone są w bukiet, jako *roznamiętione róże*.

Weźmy jeszcze znany przykład ze zdjęciem czarnoskórego chłopca na okładce pisma „Paris-Match”. Jest ubrany w francuski uniform wojskowy i salutuje. Czytelnicy hipotetycznie mogliby w nim rozpoznać kogoś przypadkowego, z łapanki, kto posłużył fotografowi za model. Rozpoznawano w nim jednak wiernego syna Francji, dowodzącego wierności ludów Czarnego Kontynentu swej francuskiej ojczyźnie. Było to tak oczywiste dlatego, iż spotkali się wcześniej z opowieściami, w których replikowało się eksplcytne stwierdzenie bądź implicytne, niejawne założenie, że ludy z francuskich terytoriów zależnych ani myślą zmieniać politycznego *statusu quo*, mało tego, w razie konieczności będą go bronić czy jakkolwiek za niego się poświęcać. Zdjęcie na okładce potwierdza oczywisty stan rzeczy; afirmuje i uwierzytelnia to, co dzięki wcześniejszym opowieściom z góry wiadomo, a co tylko nieliczni wrogowie ojczyzny próbują podważać. Powtórzmy: obrazek na okładce potwierdza naturalny porządek rzeczy implikowany przez wcześniej zasłyszane opowieści. W tym rozumieniu Barthes'owski mit pozwala się traktować jako swoisty znaczeniowy skrót mitycznej opowieści, narracji z powtarzalnym scenariuszem<sup>6</sup>. Inaczej rzecz ujmując, każda mityczna opowieść może przybierać postać skrótu w formie niewidocznej implikacji, mętnego zagęszczenia skojarzeń, które wpisuje w ogólnie podzielały sens jakiegokolwiek zauważony stan rzeczy.

Zarówno klasyczny, jak i Barthes'owski mit porządkują świat. Są w tym sensie narzędziami kategoryzacji rozumianej jako kognitywne upraszczanie i unieruchamianie rzeczywistości. Jedno i drugie stanowi podstawę integracji społecznej. Mit bowiem w obydwu postaciach zapewnia względną spójność świata doświadczanego (czyli: *lebensweltu*); zapewnia względną jedność ideologii funkcjonującej jako wspólne „okulary społeczne”, przez które członkowie tej czy innej społeczności na planie spontanicznego postrzegania widzą otaczającą ich rzeczywistość.

To, co w fenomenologii nazywa się spontanicznym czy przedteoretycznym postrzeganiem, Barthes nazywa planem przeżycia, któremu przeciwstawia plan analizy<sup>7</sup>. Domeną działania mitu jest właśnie plan przeżycia, od którego nie da się uciec w tym sensie, że nie można nieustannie brać w nawias znaczeń, które nas angażują i kierować uwagę na nieuprzedmiotowione, nierozpoznane znaczenia. Jak wskazuje Hannah Arendt, człowiek nie dysponuje nieograniczonym czasem, nie może pozwolić sobie na nieustanne

<sup>6</sup> J. Kajfosz, *Magia w potocznej narracji*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2009, s. 117–133.

<sup>7</sup> R. Barthes, *Mitologie*, s. 243.

krytyczne rozpatrywanie całego zasobu swojej wiedzy. Nawet gdyby tak czynił, szybko by się wycieńczył<sup>8</sup>.

W celu zilustrowania światotwórczej funkcji zarówno mitu-konotacji, jak i mitu-narracji, chciałbym sięgnąć do antropologa Bronisława Malinowskiego i jego obserwacji poczynionych na Wyspach Trobrianda. Repertuar opowieści stwarzał tu coś w rodzaju „milczącego” konsensusu społecznego; kreował powszechnie akceptowany porządek rzeczy w świecie, legitymizował instytucje i stratyfikacje społeczne, czynił je odwiecznymi i naturalnymi, niemającymi żadnych alternatyw. Narracja mityczna służyła tu integracji społecznej, utrzymywaniu ładu społecznego w drodze kreowania kolektywnie podzielanego obrazu świata i związanego z nim systemu wartości; w drodze kształtowania się wspólnych dyspozycji poznawczych, rzutujących na doświadczenia każdej jednostki.

W jednej z trobriandzkich wiosek reprodukowano na przykład taką opowieść o początku świata: Gdy na *początku* przodkowie w postaci zwierząt totemicznych wyszli z otworu w ziemi, były między nimi świnia i pies. Idąc drogą, napotkali nieczystą roślinę. Świnia jej nie tknęła, jednak nierozumny pies powąchał ją i zjadł. Odtąd pies i jego potomkowie stali się nieczysti, w przeciwieństwie do świni i jej potomków. Co najważniejsze, w społeczności, w której dana narracja cyklicznie była odtwarzana, klan psa faktycznie miał najniższą pozycję w hierarchii społecznej, podczas gdy klan świni najwyższą. Dzięki opowieści o początkowym precedensie, dana stratyfikacja społeczna jawiła się wszystkim jako oczywista, zrozumiała sama przez się, wpisująca się w odwieczny porządek natury<sup>9</sup>. Opowieść eksplcytnie nie nakazywała nikomu, jakie role społeczne ma odgrywać. Niejawnie je tylko implikowała. Jawnym nakazom i zakazom można się bowiem sprzeciwiać. Trudno jednak poddawać w wątpliwość porządek znaczeniowy, który jest na tyle oczywisty, że go nie widać. To, co nie jest zwerbalizowane, nie wymaga bowiem żadnego wyjaśnienia. Utożsamienie się z pierwotnym psem jako z totemicznym przodkiem pociągało tu zatem w milczący sposób zgodę na takie, a nie inne miejsce w hierarchii społecznej.

Dana narracja nie była odpowiedzią na stawiane pytania, niczego nie wyjaśniała<sup>10</sup>. Nie stanowiła reakcji na czyjaś wątpliwość. Była raczej *prewencją*, dzięki której wątpliwość nie mogła zaistnieć. Owa narracja tworzyła tu „nadwyżkę odpowiedzi” na potencjalne pytanie, które z racji jej istnienia

<sup>8</sup> H. Arendt, *Myślenie*, przeł. H. Buczyńska-Garewicz, Czytelnik, Warszawa 2002, s. 37, s. 58, s. 112.

<sup>9</sup> B. Malinowski, *Mit w psychice człowieka pierwotnego*, [w:] G. Godlewski, A. Mencwel, R. Sulima (red.), *Antropologia słowa. Zagadnienia i wybór tekstów*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2004, s. 236–237.

<sup>10</sup> Tamże, s. 234.

nikomu się nie nasuwało, w związku z tym obowiązujący tu porządek rzeczy nikogo raczej nie dziwił. Dzięki powtarzalnej opowieści każdy mieszkaniec wioski, implicytnie, czyli niejako z góry, wiedział, co do niego należy i nie mógł się temu sprzeciwić, bo jakże można by wątpić w naturalną oczywistość? Mityczna opowieść była tu narzędziem czegoś, co – posługując się dzisiejszym słownikiem – można by nazwać przemocą symboliczną, ponieważ w niewidoczny sposób przekonywała zarówno uprzywilejowanych, jak i mniej uprzywilejowanych do tego, że dany porządek społeczny nie ma i nie może mieć żadnej alternatywy.

Wracając do Barthes'a, trzeba stwierdzić, że zajmuje się w swych *Mitologiach* wszystkim, co ma w kulturze implicytny, czyli niezauważalny charakter. Zajmuje się czymś, co można by nazwać „wiedzą milczącą”, czyli społecznie podzielanymi znaczeniami, które rzadko urastają do postaci eksplicytnych twierdzeń, a mimo to na szeroką skalę reprodukowane są w różnego rodzaju opowieściach. Przenosząc się do Francji lat pięćdziesiątych, weźmy za przykład horoskopy w ówczesnej popularnej prasie.

W eseju *Astrologia*<sup>11</sup> autor pyta, jaka ideologiczna struktura i jaki milczący system wartości reprodukuje się w tle astrologicznych przepowiedni. Dziwi go, jak niezwykle służalcze są gwiazdy w odniesieniu do drobnomieszczańskiego systemu wartości; jak zaskakująco są konformistyczne. Barthes zauważa, że reprezentowane w horoskopach gwiazdy nigdy nie podważają zastanego porządku świata, nigdy nie próbują wstrząsnąć czymś życiem. Czytelnikom – w zależności od znaku zodiaku, pod którym są urodzeni – gwiazdy pokazują co prawda szanse i zagrożenia, jednak wyłącznie w ramach drobnomieszczańskiego obrazu świata i wiążącego się z nim pola akceptowalnych poczynąń, w ramach drobnomieszczańskiego porządku rzeczy i związanego z nim systemu wartości, w strukturze codziennej rutyny urzędniczek, maszynistek, sprzedawczyń.

Jeśli gwiazdy zapowiadają w horoskopie konflikt w rodzinie, pojawienie się tajemniczego adoratora czy zazdrość, która grozi ze strony kolegów w pracy, w niewidoczny sposób uczą czytelników, gdzie jest ich „właściwe”, naturalne miejsce w społeczeństwie, jakie jest ich pole manewrowania oraz granice ich wyborów. Gwiazdy implicytnie uczą, co powinno być najważniejsze w ich życiu. Ideologicznie na wskroś poprawne gwiazdy nigdy nie przewidują radykalnych kryzysów, ani też nie namawiają do posunięć, które mogłyby podważać zastany porządek rzeczy.

Gdyby ów przykład ubrać w terminologię Louisa Althussera, można by dopowiedzieć, że gwiazdy przemawiające za pośrednictwem horoskopu, wchodzą w skład aparatów ideologicznych państwa, dzięki którym repro-

<sup>11</sup> R. Barthes, *Mitologie*, s. 208–210.

dukują się warunki produkcji<sup>12</sup>. Jeśli gwiazdy w niezauważalny sposób nieustannie przypominają urzędnikom, maszynistkom itp., gdzie jest ich naturalne miejsce w świecie, pilnują w ten sposób zajmowanych przez nie pozycji w systemie ekonomicznym ówczesnej Francji. Zarówno gwiazdy z eseju Barthes'a, jak i zwierzęta totemiczne z pism Malinowskiego, angażują się politycznie i ekonomicznie w tym sensie, że tworzą system społecznie podzielanych założeń, bez którego nie do pomyślenia byłaby produkcja i dystrybucja dóbr – według klucza podtrzymującego odpowiednie nierówności społeczne. Podobne nierówności mogą się bez przeszkód reprodukować o tyle, o ile przyjmują postać eksplicytnie niedostrzegalnej rzeczywistości, czyli takiej, która jawi się jako w pełni naturalna, niemająca żadnych wyobrażalnych alternatyw, niemająca planu autointerpretacji, a co za tym idzie – niewymagająca żadnej analizy czy wręcz uwagi.

Tezy świadczące o konstruktywistycznym wymiarze Barthes'owskiego mitu-konotacji prowadzą do niby banalnego, a mimo to nie do końca docenianego wniosku, że konotacja ma wymiar pragmatyczny pod tym względem, że tworzy rzeczywistość społeczną, a poprzez to ma sprawdzalny, dający się w miarę obiektywnie wykazywać, wpływ na świat. Rozumiana w ten sposób pragmatyka to wspólny mianownik mitu-konotacji oraz mitu-narracji; to cecha definicyjna pozwalająca nazywać jedno i drugie mitem.

Skoncentrujmy się na samym pragmatycznym wymiarze konotacji rozumianej jako nieświadome (implicytne) zazwyczaj „znaczenie dodatkowe”, wykraczające poza znaczenie zdefiniowane, eksplicytne. Można w tym kontekście wręcz mówić o nietrwałej i mglistej wiązce znaczeń, które towarzyszą każdej denotacji. Stąd bierze się niedookreśloność słowa, którego znaczenie aktualizuje dopiero określony kontekst. Nie dziwi pod tym względem znane stwierdzenie Ludwiga Wittgensteina, wiążącego się z inną tradycją myślenia, że znaczeniem słowa jest jego użycie w mowie<sup>13</sup>.

Niedookreśloność słowa może być na tyle daleko idąca, że można mu – według doraźnych zapotrzebowań – nadawać bardzo różne, niewspółmierne znaczenia, które w ślad za zmianą kontekstu zastępować można innymi znaczeniami. Zwłaszcza słowa, które pozbawione są definicyjnie klarownego (denotacyjnego) sensu, mogą uzyskiwać dowolny sens<sup>14</sup>, jako że w takiej sytuacji ów sens zapewniają im konotacje rozumiane jako mętne, nietrwałe zagęszczenia skojarzeń czerpiące swą jedność z pełnionych przez siebie funkcji<sup>15</sup>.

<sup>12</sup> L. Althusser, <<http://www.nowakrytyka.pl/spip.php?article374>> [dostęp 22.08.2015].

<sup>13</sup> L. Wittgenstein, *Filosofická zkoumání*, przeł. J. Pechar, Filosofia, Praga 1998, s. 34.

<sup>14</sup> R. Barthes, *Mitologie*, s. 177.

<sup>15</sup> Tamże, s. 250.

Im większa niedookreśloność pojęcia, tym łatwiej łączyć z nim dowolne obrazy, co czyni z niego skuteczny retoryczny instrument. Jasność padającego słowa – wiążąca się z jego jednoznacznym aksjologicznym nacechowaniem – a jego definicyjna klarowność to dwie różne, a pod pewnym względem wręcz przeciwstawne rzeczy.

Biorąc za kryterium miarę definicyjnego uściślenia używanych pojęć, można by wręcz mówić o dwóch typach (wyidealizowanych modelach) porządków mowy, z których pierwszy byłby dyskursem typu analitycznego (typu denotacyjnego), odznaczającym się maksymalnym stopniem definiowania znaczeń oraz potrzebą definiowania znaczeń, drugi zaś dyskursem typu syntetycznego (typu synkretycznego czy też konotacyjnego) rządzącego się nie tyle potrzebą w miarę uszczegółowionego rozumienia, ile potrzebą przekonywania za pośrednictwem aksjologicznie nacechowanych znaczeń przeddefinicyjnych, zwłaszcza skojarzeń potrafiących zastępować znaczenia definicyjne. Dla dyskursu typu syntetycznego, którego domenę stanowią potoczne (spontaniczne, przedteoretyczne) sposoby obchodzenia się ze światem, charakterystyczne będą wypowiedzi o wysokim stopniu uogólnienia i zmetaforyzowania, dające odbiorcy na tyle szeroki wachlarz potencjalnych odczytań, że będzie sięgał do nasuwających mu się konotacji, by mógł nadawać sens komunikatom i mógł je rozumieć. W im większym stopniu wypowiedź będzie miała charakter kliszy czy sloganu, tym sprawniej będzie się poddawała rządowi „gramatyki skojarzeń”, równoznacznej z mitologiami w znaczeniu stosowanym przez Rolanda Barthes'a. Pod tym względem można wręcz zauważyć, że królestwo mitu zaczyna się za granicami definiowania, które siłą rzeczy zawsze ma mniej lub bardziej ograniczony zasięg, co wynika z praw języka naturalnego, tylko po części poddającego się definiowaniu. Jeśli zatem proponuję tu rozróżnienie między dyskursem typu analitycznego i typu syntetycznego, mówię o wyidealizowanych modelach bądź o dyskursywnie uwarunkowanych tendencjach do uściśniania bądź „rozmywania się” znaczeń.

Za przykład komunikatu wpisującego się w dyskurs typu syntetycznego może posłużyć analizowane przez Noama Chomskiego hasło z czasów wojny w Zatoce Perskiej: *Support our troops*. Według Chomskiego nikt nie wie, co takie słowa konkretnie znaczą, stąd trudno im się sprzeciwiać, zwłaszcza że brak poparcia dla żołnierzy w służbie własnemu krajowi byłby skrajnie nieodpowiedni, niepatriotyczny. Nasuwające się mgliste (rozmyte znaczeniowo) pytanie, czy dostatecznie popieramy „nasze” jednostki, odwraca naszą uwagę od innych, znacznie ważniejszych, bo konkretnych pytań, na przykład o to, czy, na ile i pod jakimi względami popieramy politykę zagraniczną własnego państwa<sup>16</sup>.

<sup>16</sup> N. Chomsky, *Media Control. The Spectacular Achievements of Propaganda*, Seven Stories Press, Nowy Jork 1997, s. 20–23.



Wątpliwość można mieć tylko co do konstatacji Chomskiego, że podobne hasło jest znaczeniowo puste, dosłownie: *totally vacuous* – niekoniecznie. Zależy jak spojrzeć na sprawę. Otóż komunikat *support our troops* jest pusty tylko w sensie denotacyjnym, gdyż w spontanicznym (sensualnym) odbiorze odpowiednie znaczenie nadawane jest mu przez aksjologicznie nacechowane, bezkształtne, nietrwałe, mętne zagęszczenie skojarzeń (czyli konotacji), które swą jedność i spójność czerpie przede wszystkim z pełnionej funkcji<sup>17</sup>. W ten sposób slogan może przygniatać czy rozbrajać odbiorcę pełnią swego znaczenia, bo im mniej konkretnej treści semantycznej, tym większa chłonność formy odnośnie do wyzwających emocje konotacji – tym większa ilokucyjna i wreszcie perlokucyjna moc wypowiedzi. Powtórzmy: im bardziej slogan jest denotacyjnie pusty, tym większa jego wymowa symboliczna i pragmatyczna siła. Związane ze sloganem aksjologicznie nacechowane treści towarzyszące przekształcają się w tym sensie w jego denotację. Dzięki wzmiankowanej już „gramatyce skojarzeń” w spontanicznej (sensualnej) percepcji *nasi żołnierze*, dzielnie wypełniający za granicą swoją *misję*, są metaftonimicznymi reprezentantami *naszego państwa*, *naszych przodków* (ojców założycieli), *naszej konstytucji*, *wolności*, *naszego systemu wartości*, *amerykanizmu* itp. Są z tym wszystkim w jakimś sensie tożsami. Gdyby nazwać rzecz terminem zapożyczonym od Luciena Lévy-Bruhla, koncept mentalny *nasi żołnierze* mistycznie partycypuje<sup>18</sup> tu w innych, bardzo sugestywnych konceptach-obrazach. Stąd łatwo o odczucie, że jeśli nie popieramy naszych żołnierzy, zdradzamy – biorąc pod uwagę plan spontanicznej (sensualnej) nierozróżnialności – wszystkie nasze świętości włącznie z samymi sobą.

W sensualnym odbiorze wszystkie ogniwa metaftonimicznego łańcucha transformują się w aksjologiczną Jednię: nie są rozpatrywane oddzielnie, bo też w ogóle nie są rozpatrywane, tylko sensualnie doznawane, odczuwane. Im bardziej podobne do siebie i stykające się ze sobą (metonimicznie, indeksykalnie powiązane) znaczenia zlewają się razem w sensualną Jednię, tym bardziej wymowny ich wspólny aksjologiczny mianownik – wartość *par excellence*. W tym rozumieniu *support our troops* znaczy *poprzyj to co najpiękniejsze, najbardziej wartościowe, godne najwyższego poświęcenia*, nawet jeśli tylko mgliście wiadomo, o co chodzi. Znaczeniowa niedookreśloność sloganu jest wprost proporcjonalna do jego aksjologicznej wymowy.

Socjotechniczny impet przykładowej konstrukcji wiąże się z faktem jej semantycznej niedookreśloności. Można stwierdzić, że sensotwórczy i światotwórczy potencjał wypowiedzi rośnie wraz z rosnącą ogólnością znacze-

<sup>17</sup> R. Barthes, *Mitologie*, s. 250.

<sup>18</sup> L. Lévy-Bruhl, *Myślenie człowieka prymitywnego*, przeł. Jindřich Vacek, Argo, Praga 1999, s. 21.

niową zawierających się w niej wyrazów. Im mniej jasna jest treść słowa, tym większa jest jego zdolność do „pokrycia faktów przez szum językowy”<sup>19</sup>. Nie jest to kwestia „tak – nie”, lecz problem stopnia i miary, bo też słowa mają różne stopnie ogólności i niedookreśloności. Roland Barthes przyrównuje na przykład semantyczną niedookreśloność konstrukcji *pozbawić godności* do pustki semantycznej, którą według Clauda Lévi-Straussa odznacza się słowo *mana* będące

swego rodzaju symbolem algebraicznym (trochę tak jak u nas *ktoś* lub *coś*), mającym przedstawiać ‘pewną nieokreśloną wartość znaczenia, która jest sama w sobie pozbawiona sensu, a zatem zdolna do uzyskania dowolnego sensu, której jedyną funkcją jest wypełnianie odstępów między *signifiant* i *signifié*’<sup>20</sup>.

Pod tym względem *Mitologie* Rolanda Barthes'a pozwalają się odczytać jako swoisty podręcznik niearystotelesowskiej retoryki, której istotę stanowi właśnie mit-konotacja.

Barthes demonstruje w mikroskali, na różnych przykładach życia codziennego ówczesnej Francji to, co na planie makroskali, rozumianej jako teoria filozoficzno-społeczna, stwierdził wcześniej Antonio Gramsci. Zidentyfikował on narzędzie hegemonii – rozumianej jako niezauważalna, symboliczna przemoc, w pojęciach języka potocznego czy w języku w ogóle – w wiedzy zdroworozsądkowej, w społecznie reprodukowanym systemie założeń, przekonań, poglądów czy przesądów, który nazwał folklorem. Na różnych poziomach powszechnie podzielanego języka i kultury reprodukuje się według Gramsciego system widzenia i porządkowania świata, który Gramsci nazywa „filozofią spontaniczną”<sup>21</sup>. Wskazuje przez to na fakt, że podobny system widzenia jest tylko jednym z możliwych systemów, zaś u jego podstaw stoją określone polityczne wybory, nawet jeśli tego nie wiadać, jako że społecznie konstruowany świat jawi się nosicielom tegoż systemu jako konieczny i naturalny, niewymagający jakichkolwiek epistemologicznych remanentów.

Dziewięć lat po pierwszym wydaniu *Mitologii* (w 1957 roku) Peter L. Berger i Thomas Luckmann w książce *Społeczne tworzenie rzeczywistości* napiszą, że relacja między człowiekiem i światem w świadomości zwykle jest odwrócona w tym znaczeniu, że twórca natury uważa się za jej wytwór, bo kreowane przez siebie systemy i instytucje społeczne postrzega jako coś, co

<sup>19</sup> R. Barthes, *Mitologie*, s. 176.

<sup>20</sup> Tamże, s. 177.

<sup>21</sup> A. Gramsci, *Gefängnishefte. Kritische Gesamtausgabe*, Bd 6, Philosophie der Praxis, Hefte 10 und 11, Argument, Hamburg 1994, s. 1375.

odzwierciedla stany od niego niezależne<sup>22</sup>. Berger i Luckmann stwierdzają, że socjalizacja, w trakcie której człowiek przyswaja sobie konstrukty społeczne jako zjawiska naturalne, najskuteczniejsza jest w społecznościach odznaczających się minimalnym stopniem społecznego podziału pracy i dywersyfikacji wiedzy. Tam, gdzie wiedza jest wspólna, jest ona jednocześnie spójna, a wspólny dyskurs jest jej warunkiem. W takiej sytuacji społecznie konstruowanej natury nic nie podważa. Jeśli by ująć sprawę terminami Jean-François Lyotarda, modernistyczny obraz świata Francji lat 50. mógł być jeszcze w miarę spójny, opierający się na *wielkiej narracji* o postępie, choć na pewno konkurowały z nią wówczas inne narracje. Choćby ultralewicowa o nieuchronnym końcu kapitalizmu, którą z przymrużeniem oka można by jeszcze uznać za wariant wielkiej opowieści o postępie, czy chrześcijańska, głosząca postępujące pograżanie się świata w grzechu i zbliżającą się apokalipsę.

Na ile jednak Barthes'owska koncepcja mitu może być aktualna w epoce tzw. późnej, a nawet „płynnej” nowoczesności, która tym się odznacza, że sfera społecznie podzielanej wiedzy wyraźnie się skurczyła na korzyść fragmentarycznych, rywalizujących ze sobą, wykluczających się wzajemnie bądź też w ogóle niewspółmiernych typów wiedzy produkowanych przez niezborne porządki mowy – dyskursy? Jak odnieść królestwo Barthes'owskiego mitu do świata małych narracji, do zróżnicowania dyskursów potocznych, do „pęknięć”, „uskoków”, niespójności współczesnej wiedzy potocznej?

Na pierwszy rzut oka mogłoby się wydawać, że im bardziej w sferze społecznie podzielanej wiedzy etabluje się dyskursywna niespójność czy niejednorodność, tym bardziej społecznie konstruowana natura staje się mniej oczywista. Mogłoby się zatem wydawać, że zakres działania mitów tym samym się skurczył. Nic podobnego. Jeśli Peter Sloterdijk (a za nim Slavoj Žižek) twierdzi, że mamy dziś świadomość tego, co czynimy, nawet jeśli udajemy, że tak nie jest<sup>23</sup>, dotyczy to co najwyżej planu refleksji, czyli planu analizy. Nie dotyczy to obszaru przedrefleksyjnej spontaniczności, planu przeżycia. Pod tym względem opowiadam się za stwierdzeniem Alfreda Schütza, że wszelka wiedza potoczna – w kulturze ponowoczesnej, nowoczesnej czy tradycyjnej – zawsze jest heterogeniczna i doraźna, czyli sytuacyjna<sup>24</sup>.

<sup>22</sup> P. Berger, T. Luckmann, *Sociální konstrukce reality. Pojednání o sociologii vědění*, przeł. J. Svoboda, Centrum pro studium demokracie a kultury, Brno 1999, s. 90–91.

<sup>23</sup> P. Sloterdijk, *Kritika cynického rozumu*, przeł. M. Szabó, Kalligram, Bratysława 2013.

<sup>24</sup> A. Schütz, *Esej z zakresu psychologii społecznej* [w:] tegoż, *O wielości światów. Szkice z socjologii fenomenologicznej*, przeł. Barbara Jabłońska, Nomos, Kraków 2008, s. 213–220.

Obiegowe narracje i potocznie podzielane sensy były relatywnie nie-spójne dawno przed pojawieniem się formacji nazywanej postmodernizmem, co w codziennym życiu nie przeszkadzało i nie zastanawiało, dlatego że myślenie potoczne z niespójnymi wykładniami świata potrafi się obchodzić sytuacyjnie i w zadziwiający sposób potrafi je syntetyzować<sup>25</sup>. Problemy późno ponowoczesnych publicystów, które wynikają z niewspółmierności zderzających się tradycji, narracji, symboli i ich wykładni, nie są problemami potocznego myślenia, które łatwo zapomina (przekształcając „nowinki” w odwieczne oczywistości) i łączy ze sobą elementy, które w ramach teoretycznej refleksji mogłyby wywoływać światopoglądowe rozterki, dylematy, kryzysy.

Sfera spontanicznego, potocznego myślenia to sfera dominacji aktualnej wykładni, która wynika z potrzeby chwili i odchodzi w niepamięć, gdy pojawi się zapotrzebowanie na inną wykładnię, na odmienny porządek znaczeniowy. Doraźna logika sytuacyjna polega na absolutyzacji jednego układu znaczeń dopóty, dopóki w ślad za zmianą kontekstu nie pojawi się zapotrzebowanie na inny porządek znaczeniowy, który zawiesi w ważności, usunie w niepamięć to, co go poprzedzało. W myśli Barthes'a mit to zagęszczenie skojarzeń, które jest bezkształtne i nietrwałe, a jego jedność bierze się z aktualnie pełnionej funkcji, która w ślad za zmianą kontekstu sytuacyjnego łatwo się zmienia. W innej konstelacji może uzasadniać coś zgoła innego, nawet przeciwnego, niż przed chwilą. W każdym razie można śmiało przyjąć, że Barthes'owski mit także w świecie na pierwszy rzut oka nazbyt zindywidualizowanym, nieciągłym czy niespójnym, świetnie sobie radzi.

## Roland Barthes's mythologies and cognitive anthropology

### Summary

The aim of the paper is to identify the constructive, as well as the pragmatic or rhetoric dimension of Barthesian myth-connotation. The author is concerned with the functional similarities and objective differences between the myth as connotation and myth as narrative. The domain of the world-constructing function of connotations is deemed here to be 'synthetical discourse', which is primarily characterized

---

<sup>25</sup> T. Hołówka, *Myślenie potoczne. Heterogeniczność zdrowego rozsądku*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1986, s. 137.

by the tendency to the indistinctiveness, or insufficient distinctiveness of notions and of perceived phenomena, and secondly, by the tendency to use vague expressions understood by means of habitual connotative grammar. Such a state of discourse and of the corresponding intentionalities (habitual attitudes to phenomena) of its members can support and sustain the vulnerability to persuasion. It can support the inability to oppose rhetorical strategies.